

Note sur la buva Lc comme 0Q0C des etres en le Sophiste 246A-248A

著者	三浦 要
著者別表示	Miura Kaname
journal or publication title	Kanazawa Journal of Philosophy and Philosophical Anthropology
number	10
page range	57-67
year	2019-03-31
URL	http://doi.org/10.24517/00055183

Note sur la «δύναμις» comme «ὄρος» des êtres en le *Sophiste* 246A-248A *

KANAME MIURA

Dans le *Sophiste* de Platon, en procédant à la revue critique de détail des théories philosophiques sur la conception de l'être (οὐσία), l'étranger d'Élée, porte-parole de Platon, propose une «définition» ou un «critère» de l'être comme puissance (δύναμις) d'agir et de pâtir aux «Fils de la Terre» qui sont les matérialistes (ou plus exactement «somatistes») les moins intransigeants ainsi qu'aux «Amis des Formes» qui sont, à leur tour, les idéalistes¹. L'étranger d'Élée fait accepter ingénieusement aux Fils de la Terre cette proposition, en exigeant qu'ils révisent de leur propre caractérisation de l'être (247C3-248A2). Quant aux Amis des Formes, ils refusent de définir comme caractérisation des êtres ce en quoi est présente la puissance, ou de pâtir, ou d'agir, puisque, selon eux, ni l'une ni l'autre de ces deux puissances de pâtir et d'agir ne peuvent convenir à l'être mais qu'elles ne s'appliquent qu'au devenir (248A4-C9). Cependant, par la conduite de l'étranger d'Élée, ils sont amenés à admettre que l'être se meut dans la mesure où elle est connue et que le changement intervient inévitablement dans l'ordre d'étants véritables. Ils se trouvent finalement dans une impasse théorique dans la recherche de la nature de l'être.

Mais, en réalité, l'opposition entre l'οὐσία et la δύναμις que l'on trouve ici n'est ni radicalement insurmontable ni tranchée pour les Amis

des Formes². Quelle valeur est-elle accordée à cette δύναμις? Et l'étranger d'Élée (et Platon lui-même) a-t-il donné pour de vrai une «définition» de l'être par la δύναμις? L'objectif de cet article est de chercher à répondre à ces questions.

I

Après avoir critiqué les monistes et les pluralistes (243D-245E), l'étranger d'Élée tente à nouveau de porter son examen sur les philosophes qui professent des doctrines différentes. Les monistes et les pluralistes, qui s'occupaient principalement du nombre de l'être, n'avaient aucune conscience de la problématique de l'être et, en fin de compte, ils en ont été réduits à accepter les critiques si simples et sévères³. Les philosophes nouvellement entrés en scène, pour leur part, mettent en question d'une certaine manière la nature de l'être (οὐσία). Ils se sont divisés en deux écoles qui s'opposent, les matérialistes et les idéalistes; ceux-là soutiennent que tout est corps, et ceux-ci prétendent que l'être est l'incorporel.

L'étranger d'Élée compare l'opposition entre eux au «combat de géants» (γίγαντομαχία: 246A4) et résume chaque prétention ainsi: les uns tirent sur la terre tout ce qui se trouve au ciel et à l'invisible, étreignant roches et chênes par leurs mains; comme ils ne serrent étroitement que des objets de cette sorte, ils soutiennent énergiquement que cela seul existe qui offre une résistance et un contact; ils définissent le corps et l'existence comme identiques (ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι: 246B1) et si un philosophe d'une autre secte prétend qu'il existe des êtres sans corps, ils ont pour lui un souverain mépris et ne veulent plus rien entendre; et leurs adversaires soutiennent avec opiniâtreté que certaines formes intelligibles et incorporelles sont l'être véritable (νοητὰ ἄρτα καὶ ἀσώματα εἶδη τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι: 246B7-8).

D'abord, on passe brièvement l'οὐσία des matérialistes en revue. Les questions posées aux matérialistes par l'étranger d'Élée révèlent ce qu'ils

mettent non seulement le corps visible et tangible (τὸ σῶμα ὁρατὸν καὶ ἄπτόν: 247B3) mais encore un vivant mortel (θνητὸν ζῶον: 246E5) et, en plus, un corps animé (σῶμα ἔμψυχον: 246E7) au rang des êtres (cf. εἶναί τι: 246E5): ils considèrent, de plus, l'âme elle-même comme un des êtres (τι τῶν ὄντων: 246E9). Or, tout en reconnaissant que l'âme possède les vertus (par exemple, la justice, la sagesse) et elles sont les êtres elles aussi (οὐσης δικαιοσύνης καὶ φρονήσεως καὶ τῆς ἀρετῆς: 247B1-2), ils n'affirment plus que l'âme et les vertus sont également visibles et tangibles. D'où, ils ne peuvent donner une réponse à la question si les vertus sont corporelles ou non et qu'elles existent ou non; ils se trouvent eux-mêmes dans une rue sans issue.

D'après Guthrie, à cette époque-là, le σῶμα signifiait, au sens large du mot, un corps humain ou animé, soit dans un contexte littéraire, soit dans un contexte philosophique. Et le σῶμα en ce sens s'est étendu graduellement jusqu'au corps physique en général. Donc, on peut englober sous ce terme les propriétés de la perceptibilité sensorielle (en particulier, le toucher et la vue), de l'animation, et, peut-être, de l'intelligence⁴.

Il semble que Platon développe ses discussions en ayant en tête cette extension du sens du σῶμα. On peut donc dire aussi que l'examen en question est porté du point de vue de la stratégie élaborée par Platon: en s'appuyant sur la constatation des deux aspects du σῶμα du vivant mortel, c'est-à-dire la matérialité et l'intellectualité, Platon vise à tirer une concession des matérialistes: il suffit à Platon de leur faire concéder que quelqu'un des êtres est incorporel, si petit soit-il (τι καὶ σμικρὸν τῶν ὄντων ἀσώματον: 247C9-247D1); au fait, la perceptibilité de l'âme et des vertus suscite la perplexité profonde des matérialistes: ils n'ont pas la hardiesse «ou bien de leur [c.-à-d. l'âme etc.] dénier absolument l'être, ou bien affirmer catégoriquement que toutes sont des corps» (247C1-2).

Ainsi, l'étranger d'Élée interroge à nouveau les matérialistes qui ont concédé que certaines choses, tout en étant incorporelles, existent: «ce qui

se trouve connaturellement à la fois chez celles-ci [c.-à-d. les incorporelles] et chez celles-là qui ont un corps (τὸ ἐπὶ τε τούτοις [c.-à-d. ἀσωμάτοις] ἅμα καὶ ἐπ' ἐκείνοις ὅσα ἔχει σῶμα συμφυῆς γεγονός), qui leur permet de dire, en le regardant, que les unes et les autres sont (εἶναι), cela ils doivent nous expliquer» (247D2-4). Mais il est clair qu'ils ne savent que répondre. L'étranger d'Élée, alors, propose un critère (ὄρος) de l'être: tous ceux qui existent ont une puissance (δύναμις). Il le formule ainsi: «ce qui a une puissance naturelle quelconque, soit d'agir (τὸ ποιεῖν) sur ce qu'on voudra d'autre, soit de pâtir (τὸ παθεῖν) l'action, même la plus minime, de l'agent le plus insignifiant, dût cette puissance ne s'exercer qu'une seule fois, tout ce qui la possède est véritablement (ὄντως εἶναι); car je pose, comme «critère» qui détermine les êtres (ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα), qu'ils ne sont autre chose que puissance» (247D8-E4).

II

L'entretien avec les matérialistes finit par la constatation que la puissance passive et active qui est commune entre les incorporels et les corporels est un «critère» de l'être. Diès traduit le «ὄρος» par la «définition» sans montrer la moindre hésitation⁵. Mais nous mettons au ὄρος le mot traduit «critère» (ou, si l'on veut, «trait») à la place de «définition». Bluck considère que l'étranger d'Élée donne seulement un trait (mark) de ce qui est réel, et non pas une définition de l'essence de l'être⁶. Cordero, en revanche, pense que la nouvelle définition platonicienne que l'être n'est qu'une puissance évite le piège dans lequel les philosophes avaient été tombés en envisageant l'être comme une «chose» définissable selon la quantité ou la qualité pour le définir et que ne voir dans le passage du *Sophiste* qu'un «trait» (mark) des choses est trop mesquin⁷. Est-ce que l'on peut trouver donnée, dans ce passage, une «définition» de l'être au sens strict? Qu'est-ce que la «puissance» désigne dans ce passage? Quelle en est la portée exacte? Pour résoudre le problème sur la puissance, nous devons voir comment la puissance comme ὄρος des

ὄντα (étants) a été tirée.

Nous devons d'abord faire attention à la réplique de l'étranger d'Élée: «ils doivent nous expliquer ce qui se trouve connaturellement à la fois chez les choses incorporelles et chez les corporels». Il s'agit ici de la nature commune (cf. συμφυνὲς γεγονός) entre les incorporels et les corporels sur laquelle l'on fixe le regard pour dire qu'ils existent. Et «la nature commune» est la puissance d'établir des liens de connexité des êtres; l'étranger qualifie tout ce qui possède cette puissance d'étant véritablement. Il s'avère de là que c'est la puissance qui détermine avec précision un étant. La question qui se pose avant tout est: en vertu de quoi une chose peut-elle être classée parmi les étants? C'est en vertu de sa puissance. En effet, l'étranger, en employant l'adjectif substantivé, faisait admettre par les matérialistes que «ce qui est capable de (τὸ δυνατόν) s'ajouter à quelque chose, ou de l'abandonner, est quelque chose qui existe pleinement» (247A9-10). Être un étant, c'est posséder la puissance. L'étranger d'Élée ne demande pas aux matérialistes une définition tout à fait nouvelle de l'être, mais un caractère essentiel et connaturel qui est commun entre les deux types de choses.

Il nous semble que l'on doit ici souligner le fait que, dans les critiques des philosophes, les arguments sont toujours développés au niveau des choses qui peuvent être dites existantes (τὰ ὄντα), non pas au niveau de la réalité d'être ou du fait d'exister (εἶναι) en tant qu'un existant est ou existe; en d'autres termes, Platon effectue une «réification» ou «chosification» de l'οὐσία quand il fait dire par l'étranger, par exemple, que «tout ce qui est capable de s'ajouter à quelque chose, ou de l'abandonner, est, de leur [c.-à.-d. les matérialistes] aveu, quelque chose qui existe pleinement (πάντως εἶναι τι) »⁸ (247A9-10) et qu'il constate qu'un vivant mortel est quelque chose (τι: 246E⁹) et l'âme est quelque étant (τι τῶν ὄντων: 246E9): ce dont il s'agit est ce qui existe, et non pas ce que signifie l'exister ou l'être¹⁰. Cordero dit que les étants sont définis comme possibilité, capacité: δύναμις et qu'ils ne sont que δύναμις, mais

les étants qui sont les objets individuels et concrets ne peuvent pas se trouver au même niveau ontologique que l'existence ou l'essence des êtres¹¹.

III

Les matérialistes plus traitables constataient seulement que l'âme était corporelle. Donc, l'opposition originelle existait entre les corporels et les incorporels limités à l'âme et à ses attributs, par exemple, *δικαιοσύνη* et *φρόνησις*. Mais, ensuite, cette opposition est développée en opposition nouvelle entre les corporels et les incorporels *en général*. Par l'intermédiaire de l'âme, ce développement, ou plutôt cette généralisation s'arrange.

Les matérialistes, bien qu'ils deviennent plus traitables, n'abandonnent pas encore la lutte contre les idéalistes, et ne modifient jamais leur théorie que «*πάντ' ἐστὶ σῶματα*». Entre les deux camps, il y a une bataille interminable depuis toujours. C'est à 249D que l'on déclare finalement le *σῶμα* inapte à représenter l'être véritable. Eu égard au changement historique de sens du mot, on peut s'attendre naturellement à telle concession des matérialistes; l'objet direct de la critique du matérialisme est passé immédiatement du *σῶμα* au *σῶμα ἐμψυχον*, non pas en sorte que l'on réfute le matérialisme jusqu'au bout, mais en sorte que l'on évoque la *δύναμις* comme *ὅρος* de l'être applicable non seulement au *σῶμα* mais aussi à la *ψυχή* ou au *σῶμα ἐμψυχον*.

C'est en s'appuyant sur l'approbation de l'existence de la *ψυχή* que l'opposition entre le *σῶμα* et le *σῶμα ἐμψυχον* peut être formulée; et ensuite, la *δύναμις* est introduite: elle doit être étroitement liée au *σῶμα*. Pour les matérialistes, le terme initialement opposé au *σῶμα* doit être la *ψυχή* et ses attributs. Mais, sans nous en rendre compte, l'opposition entre le *σῶμα* et le *σῶμα ἐμψυχον* est soudain transformée en l'opposition entre le *σῶμα* et l'*ἀσώματον*: la portée de l'opposition s'est rendue grande et compréhensive, ce qui suggère une intention de Platon qui cherchera à appliquer un critère de la *δύναμις* aux formes intelligibles.

Ainsi, on peut dire que l'étranger d'Élée, tout en ayant en réserve le σῶμα, introduit la δύναμις comme ὅρος des ὄντα. Par conséquent, la δύναμις n'est pas «quelqu'un des êtres (τι τῶν ὄντων) »¹². Platon s'inspire des médecins à propos de la conception de la δύναμις¹³. D'après l'ouvrage classique et toujours digne de foi de Souilhé, chez les médecins et les sophistes du temps de Platon, la δύναμις des choses désigne à la fois leur essence et leur manière propre de se manifester: d'une part, les substances se manifestent et sont rendues sensibles grâce à leurs δυνάμεις comme qualité et propriété, et, d'autre part, les qualités des choses ont leur action par laquelle elles se caractérisent et s'individualisent: cette δύναμις est une propriété active et un principe de distinction¹⁴. Platon reprend, développe et précise cette conception médicale de la δύναμις. En général, il emploie le mot «δύναμις» pour indiquer les propriétés par lesquelles les choses montrent leur activité propre; en la δύναμις, il y a un principe d'action qui spécifie leur nature; et du reste, la δύναμις qui se trouve dans tous les êtres, se modifiant avec eux et caractérisant même ces modifications, n'est autre chose que la puissance d'action et de réaction manifestant leur nature; la δύναμις est une propriété, et se distingue de l'οὐσία, du περὶ γὰρ qui en constitue le support; elle est leur manifestation et elle les caractérise¹⁵.

Enfin Souilhé dégage la conception de la δύναμις platonicienne comme ceci: «elle est la propriété ou la qualité révélatrice de l'être. Cette propriété se manifeste sous quelqu'un de ces deux aspects: elle est soit une activité, ou un principe d'action, de mouvement, soit un état, ou un principe de passivité, de résistance. Mais par l'un ou l'autre de ces aspects, parfois, à différents points de vue, par les deux, elle dévoile la nature intime et cachée des êtres; bien plus, elle distingue entre elles les essences. La δύναμις permet donc de donner à chacun des ὄντα un nom conforme à sa constitution particulière, et, en même temps, elle les place dans des groupes séparés, réalisant ainsi la spécification qui supprime toute confusion possible. En un mot, elle est à la fois principe de connaissance et

principe de diversité»¹⁶.

Ainsi, nous avons eu une «définition» dans les dialogues platoniciens. Et il s'ensuit que la δύναμις n'était jamais identifiée avec l'être lui-même: la puissance est un principe auquel l'on se réfère pour conduire une analyse d'un être quelconque; elle est donc un «critère» des étants, non pas une «définition»¹⁷. Comme nous avons déjà mentionné, il en est de même pour le ὄρος dans notre dialogue. Cordero affirme que la δύναμις proposée par l'étranger qui est la cause d'une affection, d'une action, bref, d'une altération, est considérée *l'être des étants*, mais le passage qu'il cite dit strictement que les étants (non pas l'être) ne sont autre chose que puissance¹⁸.

Cette formule de la δύναμις platonicienne est, nous semble-t-il, incontestable en tant que telle. Mais on peut dire que, dans notre dialogue, la portée du sens de la δύναμις englobait au début les choses étantes prises dans leur totalité¹⁹ mais, par la suite, la δύναμις s'appliquera au domaine des Formes; et, en plus, il y s'agira «non pas d'une causalité efficiente et active au sens ordinaire du mot, mais d'une causalité purement idéale, restreinte uniquement à l'acte de connaître ou d'être connu»²⁰. Et c'est pour ce dépassement du domaine et cette modification du sens que Platon ne précise pas ce que la δύναμις y signifie: il lui donnait une détermination non pas concrète, mais assez abstraite. Dans le passage cité plus haut (247D8-E3) où l'étranger d'Élée propose la δύναμις comme ὄρος de l'être, elle se rend indéfinie par l'usage effectif des adverbes et des adjectives suivants: «ὅποιανούν», «ὅτιούν», «σμικρότατον», «ὕπὸ τῶν φαυλοτάτου», «μόνον εἰς ἅπαξ». C'est cette «indéfinité» qui ouvre une possibilité de l'application de la δύναμις aux incorporels et, plus tard, aux Formes; en effet, les idéalistes (les Amis des Formes), à leur tour, admettent l'explication minutieuse de la δύναμις donnée par l'étranger, tout en contestant qu'elle a les deux aspects: «ποιεῖν» et «πάσχειν», et que l'on ne peut identifier «εἶναι» avec «ἔχειν δύναμιν». La δύναμις comme «critère» des êtres n'est pas, comme le dit

Diès²¹, traitée comme telle. Il est sûr que l'étranger, en disant que «pour l'instant, que cela demeure convenu entre eux et nous» (248A1-2), semble avoir donné ce «critère» comme provisoire, mais la δύναμις comme communicabilité est une condition nécessaire pour les Formes d'exister et d'être ce qu'elles sont et cette conception de la δύναμις ne sera jamais abandonnée²².

(Professeur à l'Université de Kanazawa)

* This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number 15K02076.

Notes

- 1 La traduction du *Sophiste* de Platon dans cet article est, sauf mention contraire, celle de Diès (1969), légèrement modifiée parfois.
- 2 Nous avons déjà traité de l'identification des «Amis des Formes» dans notre article Miura (2016).
- 3 En ce qui concerne les critiques des pluralistes et des monistes, voir notre article Miura (2015).
- 4 Guthrie (1965), pp.110-111. En suivant l'article de H. Gomperz, Guthrie dit: «In his important article on the word *soma*, H. Gomperz reminds us that in its earliest contexts (that is, in Homer) *soma* meant a corpse. It was rapidly extended to apply to the body of a living human being or animal, and this remained its practically universal significance in classical literature. When in philosophical contexts, and probably not before the late fifth century, it was extended to include physical body in general, it was still confined [...] to that which possessed two essential properties of organic bodies: perceptibility to the senses [...] and inclusion within definite spatial boundaries». Voir également une note de Guthrie (1965, p.111, n.2): «For Diogenes of Apollonia ἀήρ, which he called an ἀθάνατον σῶμα, was both animate and intelligent. In tragedy (where it is frequent), Thucydides, and other non-philosophical literature σῶμα is always the body of a man or animal».
- 5 Diès (1969), pp.354ff., Diès (1981), pp.21ff.
- 6 Bluck (1975, 93) dit: «In making this suggestion the EV is offering only a mark (ὄρος) of what is real, not a definition (λόγος) of the 'essence' of Being». Cf. Cornford (1960, p.238, n.3) dit: «The word ὄρος is used at 247E and again at 248C, not λόγος. It is a mark, not a definition, of man that he is capable of laughter. ὄρον ὀρίζειν (*Gorg.* 470B)

-
- is to draw a boundary-line marking off something from other things [...]. Seligman (1974, pp.31-32) écrit: «The Stranger then suggests that there must be a common character which may serve as a distinguishing mark (*horos*) of *ta onta* which both body and the bodiless possess».
- 7 Cordero (1993), p.48, n.58. Owen (1971, pp.229-230, n.14) écrit: «As for the ES's supposed interest in proving existence to be indefinable, what he proposes however tentatively at 247E3-4 is a definition of εἶναι, and not [...] a "mark" [...]. Cf. Brown (1998, pp.192-193) juge: «we cannot decide the matter by looking at Plato's terminology. Since '*horos*' can be used to mean definition as well as limit or boundary (suggesting a criterion, rather than a definition), we must seek other clues».
- 8 La traduction est celle de Cordero (1993).
- 9 Nous ne pouvons pas adopter la traduction de Diès (1969) «quelque réalité».
- 10 Cf. Soph., 242C5-6: «C'est sans y chercher trop de façons qu'à mon avis Parménide nous entretint, lui, et quiconque avec lui se lança dans cette entreprise de déterminer combien (πόσα) il y a d'êtres, et quels (ποῖα) ils sont».
- 11 Cordero (2000), p.41.
- 12 Soph., 247c9-d1.
- 13 Diès (1981), pp.24-25.
- 14 Souilhé, p.36.
- 15 Souilhé, pp.33, 74-75, 77, 106.
- 16 Souilhé, p.149.
- 17 Souilhé affirme explicitement: «on ne peut pas dire: l'être est δύναμις, mais l'être *α* δύναμις » (p.189, l'auteur souligne).
- 18 Cordere (2000), p.41.
- 19 Cf. Gavray (2006), p.37, n.28.
- 20 Brochard (1974), p.140. Concernant la puissance comme la communicabilité des Formes, voir notre article Miura (2012).
- 21 Diès (1981), pp.29ff.
- 22 Miura (2016), p.73.

Bibliographie

Brown, L. (1998), "Innovation and Continuity", in Gentzler, J. (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, pp.181-207, Oxford.

-
- Bluck, R.S. (1975), *Plato's Sophist. A Commentary by Richard S. Bluck*, Ed. by Neal, G. C., Manchester. Brochard, V. (1974), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris.
- Cordero, N.-L. (tr.) (1993), *Platon. Le Sophiste*, GF, Paris.
- Cordero, N.-L. (2000), "La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon", dans son éd., *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, pp.33-46, Paris.
- Cornford, F. M. (1960), *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- Diès, A. (1981), *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris.
- Diès, A. (éd.) (1969), *Le Sophiste, Œuvres complètes de Platon*, Tome VIII, 3e partie (Collection des universités de France), Paris.
- Gavray, M.-A. (2006), "Être, Puissance, Communication. La «dunamis» dans le «Sophiste», *Philosophie antique*, pp.29-57.
- Guthrie, W.K.C. (1965), *A History of Greek Philosophy*, vol.2, Cambridge.
- Miura, K. (2012), "On 'What Is' in Plato's *Sophist*", *Kanazawa Journal of Philosophy and Philosophical Anthropology* 3, pp.77-101 (en japonais).
- (三浦 要「「有る」とはどういうことか?」『哲学・人間学論叢』第3号)
- Miura, K. (2015), "Quelques notes sur les critiques du pluralisme et du monisme dans le *Sophiste* de Platon", *Kanazawa Journal of Philosophy and Philosophical Anthropology* 6, pp.69-84.
- Miura, K. (2016), "Sur l'identification des «Amis des Formes» en 245E-249C du *Sophiste* de Platon", *Kanazawa Journal of Philosophy and Philosophical Anthropology* 7, pp.65-76.
- Seligman, P. (1974), *Being and Not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*, The Hague.
- Souilhé, J. (1919), *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris.